



**University of
Zurich^{UZH}**

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2006

Rezension zu: Langer, Christliche Mystik im Mittelalter: Mystik und Rationalisierung - Stationen eines Konflikts, Darmstadt 2004, und B. Weiss, Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild: Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie. Teil 1 bis 3, Paderborn [u.a.] 2004

Köbele, Susanne

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-94085>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Köbele, Susanne (2006). Rezension zu: Langer, Christliche Mystik im Mittelalter: Mystik und Rationalisierung - Stationen eines Konflikts, Darmstadt 2004, und B. Weiss, Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild: Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie. Teil 1 bis 3, Paderborn [u.a.] 2004. Beiträe zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur, 128(2):332-342.

OTTO LANGER, **Christliche Mystik im Mittelalter**. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 416 S.

BARDO WEISS, **Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild**. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie, Teil 1–3, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 2004, 2266 S.

»Man könnte die Vernunft lieben wie ein Enzyklopädist und dennoch der Mystik gewogen sein.«¹ Man »könnte«, vorbehaltlich, konjunktivisch, Rationalität und Mystik zusammendenken. Was Robert Musil mit seinem Plädoyer abwehren will, ist das gewissermaßen roheste Missverständnis von Mystik: das Klischee der reinen Unvernunft. Ein Missverständnis ist es schon deswegen, weil quer durch die Epochen ganz verschiedene Begriffsbestimmungen von Ratio-

¹ Robert Musil, Die Wallfahrt nach innen, in: ders., Gesammelte Werke in neun Bänden, hg. v. Adolf Frisé, Bd. 9: Kritik, Reinbek 1978, S. 1447.

nalität anzutreffen sind, Mystik und Vernunft also von Anfang an zu vieldeutig aufeinander bezogen sind, als dass sie in einem einfachen Gegensatz aufgingen. Die Mystiker betreiben Rationalitätskritik, aber nicht außerhalb, sondern inmitten von Rationalität. Damit sind Spannungen vorprogrammiert.

Das konfliktbesetzte Verhältnis von Mystik und Rationalität hat Otto Langer, vielfach ausgewiesener Kenner der mittelalterlichen Mystik,² zum Leitfaden einer umfassenden Mystikgeschichte gemacht. Dagegen ist das (hier parallel zu besprechende) Projekt des Theologen Bardo Weiß nur auf den ersten Blick thematisch ähnlich orientiert. Während Langer seine Geschichte der mittelalterlichen Mystik im angedeuteten Sinn als Konflikt-Geschichte konzipiert, gibt Weiß die Frage nach dem komplexen Verhältnis von Mystik und Rationalität gleich zu Beginn aus der Hand. Er formuliert sie um in die Frage nach dem »Einfluss« der Theologie auf die (Frauen-)Mystik. Langer und Weiß operieren so grundverschieden, dass mir nichts anderes übrigbleibt, als beide Projekte nacheinander zu besprechen. Eine Brücke zwischen den Positionen ist nicht herstellbar.

Langer schließt mit seinem Entwurf an den religionssoziologischen Ansatz Max Webers an, der im Vorgang einer stufenweisen »Entzauberung« der Welt einen zentralen Aspekt der okzidental Kulturentwicklung identifiziert hat. Weber hatte die Erklärung ganz verschiedener sozialer Veränderungsvorgänge im Auge, den »Entzauberungs«-Vorgang daher an so heterogene Phänomene gebunden wie die Entstehung der Städte, der Wirtschaftsethik, der Rechtsordnungen oder Herrschaftslegitimierungen. Seinen Bezug auf Webers Ansatz erläutert Langer in der »Einleitung« (S. 13–47, hier 42–44), in der er auch sein Programm entwickelt. Langers Ziel ist eine Interpretation der Geschichte der christlichen Mystik vor dem Hintergrund des Antagonismus von Rationalität und Glauben. Dabei sollen für den Zeitraum von der Spätantike bis ins 14. Jahrhundert in vier synchronen Schnitten die jeweils wechselnden Spannungsverhältnisse zwischen Religion und Gesellschaft beobachtet werden, vier große »Schübe« der Eskalation der Spannungen, wie sie sich im Zuge von Verwissenschaftlichungsprozessen im 9. Jahrhundert zunächst verdeckt, dann immer offener einstellen.

Schon die Einleitung zieht den Leser tief ins Problem hinein. Langer entwickelt sein Thema von der Moderne aus. Den Typus neuzeitlicher Rationalitätskritik veranschaulicht er, indem er zwei Konfliktkonstellationen von zentraler Bedeutung herausgreift: den »Mystik-Boom um 1900« (S. 13–24) sowie, chronologisch rückwärtsgehend, die Philosophie der Aufklärung (von Descartes zum »transzendentalphilosophische[n] Verdikt Kants gegen die Mystik«, S. 24–32). In einem zweiten Schritt der Einleitung äußert Langer sich grundsätzlich zum methodischen Problem der Geschichtsschreibung, zu »Geschichten der Mystik« und ihren »Konstruktionsprinzipien« (S. 33–40). Er setzt sich mit berühmten Vorläufer-Projekten auseinander. Indem er typisiert, grenzt er sich ab.

² Vgl. u. a. Otto Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München, Zürich 1987 (MTU 91).

Besonders hervorgehoben werden die Mystikgeschichte von Kurt Ruh,³ deren zentrales Strukturmuster wirkungs- und traditionsgeschichtliche Zusammenhänge sind, sowie die gleichfalls auf vier Bände angelegte, ausdrücklich sozio-kulturell perspektivierende Mystikgeschichte von Bernard McGinn.⁴

Wenn Rationalität und Mystik nicht als starre Gegensätze, sondern aus dem Prozess bestimmbar werden, in dem sie sich aneinander verändern, ist es nur konsequent, dass Langers Darstellung bei der Spätantike einsetzt, in der griechische Philosophie und christliche Erlösungsreligion eine spannungsreiche Verbindung eingehen. Ein erster Teil widmet sich in diesem Sinn der »Grundlegung der mittelalterlichen Mystik durch Antike und Christentum« (S. 51–116). Langer, in enger Verklammerung von historischer und systematischer Perspektive, unterscheidet zwei mystische Traditionen: einerseits die antike, *theoria*-orientierte »Aufstiegsmystik« (von der »Mythologie der Mysterienkulte« bis zur philosophischen Mystik Platons und Plotins), andererseits die christliche »Abstiegsmystik« (mit dem Paradigma der »Christusmystik« bei Paulus). Die »christliche Integration« beider Modelle bei den Kirchenvätern (Origenes, Augustinus und Dionysius Areopagita) erläutert Langer in einem dritten Schritt. Dabei argumentiert er nach beiden Richtungen einer »Verchristlichung« des Platonischen und »Hellenisierung« des Christlichen. Besonders eindringlich ist sein Augustinus-Kapitel, das vor Augen führt, wie trotz der Abhängigkeit von der antiken Kultur Augustinus sich in ihr fremd gefühlt hat. Den Vorgang einer »Verchristlichung der platonischen Zweiweltenlehre« bei Augustinus beschreibt er als einen »epochale[n] Schub des Mißtrauens in die *theoria*« (S. 91).

Dem Leser wird schon nach wenigen Seiten klar: In diesem Buch liegt viel auf engem Raum. Was Ruh oder McGinn in vier Bänden gelassen ausbreiten konnten, stellt Langer dicht nebeneinander. Am Ende des ersten Teils hat man alle spekulativen Innovationen der christlichen Theologie beisammen, die doch einerseits die platonische Metaphysik rückhaltlos beerbt, andererseits und zugleich mit dem metaphysischen Monismus bricht, indem die Einheit Gottes erhalten und trinitarisch differenziert, die Ewigkeit mit der Zeit (der »Schöpfung«) vermittelt gedacht werden soll. Langers Gegenüberstellung von *theoria*-orientierter »Aufstiegsmystik« und christlicher »Abstiegsmystik« ist ergiebig und tatsächlich unentbehrlich für das, was später folgt.

Die spannungsvolle Einheit von Mystik und Rationalität im Mittelalter präsentiert er in drei weiteren Kapiteln. Erste Konfliktstation ist die philosophische Mystik des Johannes Scotus Eriugena. Langer diskutiert sie im Kontext des »karolingischen Rationalismus« (S. 119–147). Der Einbau der antiken Wissenschaften ins karolingische Bildungssystem ist ein weitreichender Vorgang. Zwar bleiben Religion und Vernunft »integrativ« aufeinander bezogen, doch dass die zunehmende Verwissenschaftlichung der Theologie keine spannungslose Kongruenz bedeutet, zeigt sich an Alkuins »Integrationskonzept von *ratio*

³ Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, 4 Bde., München 1990–1999.

⁴ Bernard McGinn, Die Mystik im Abendland, bislang 3 Bde., Freiburg/Br. 1994–1999.

und Glauben« (S. 120). Langer geht auf den Abendmahlsstreit und den Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts ein, zwei glücklich gewählte Beispiele (»Krisensymptome«), in denen sich die Auswirkungen jenes ersten großen Rationalisierungsschubs wie in einem Brennpunkt sammeln. Im Zentrum dieses Kapitels steht jedoch die philosophische Mystik Eriugenas. Langer erklärt geduldig komplexe theologiegeschichtliche Zusammenhänge, manchmal so umfassend und voraussetzungsreich (S. 146f. oder schon S. 124f.), dass es, wenigstens von Nichtspezialisten, nicht ohne weiteres nachvollziehbar sein dürfte. Aber Langer wollte ja auch gar keine »Einführung« schreiben, sondern eine facettenreiche Geschichtsdarstellung, die sich mit Nachdenklichkeit und Dringlichkeit tief einlässt ins philosophisch-theologische Detail.

Die zweite Konfliktstation: Dass die Auseinandersetzung in der Aufbruchsepoche des 11. und 12. Jahrhunderts an Schärfe deutlich zunimmt, zeigt Langer an der Konstellation »Monastische Mystik und Renaissance der Wissenschaften« (S. 151–208). Die zunehmende Differenzierung der gesellschaftlichen Bereiche führe zu einer »Steigerung« der Rationalität (ob man die Logik auch umdrehen könnte?). Langer bespricht ausführlich den mit der Kirchenreform einhergehenden gesellschaftlichen und kulturellen Wandel (S. 151–154). Er greift zunächst den Abendmahlsstreit noch einmal auf, seine Reformulierung im 11. Jahrhundert, geht dann auf die »Mystik im Benediktinerorden« ein, wobei er Johannes von Fécamp und Rupert von Deutz ausführlich zu Wort kommen lässt, schließlich auf die »Mystik im Zisterzienserorden«, auf Abaelard und Bernhard von Clairvaux.

Mit den gesellschaftlichen Veränderungen im 13. Jahrhundert verschiebt sich das von Langer beobachtete Spannungsverhältnis vom Bereich des Wissens auf den ökonomischen Bereich. In den aufstrebenden Wirtschafts- und Kulturzentren der Städte entsteht eine neue »Mystik der religiösen Armutsbewegungen« (so das umfängliche Kapitel zur dritten Konfliktkonstellation, S. 211–392). Langer gibt einen Überblick über die Entstehung der Armutsbewegung und geht dann in Einzelkapiteln ein auf Maria von Oignies, die Beginenmystik des 13. Jahrhunderts, vor allem Mechthild von Magdeburg, auf die franziskanische Mystik (mit Franziskus und Bonaventura) und schließlich auf die dominikanische Mystik. Hier stellt Langer zunächst die Textsorte »Nonnenviten« exemplarisch vor, sodann, in einem riesigen Kapitel, Meister Eckharts lateinisches und volkssprachliches Werk, gefolgt von Seuse und Tauler. Auch in diesem letzten Teil schließt Langer gesellschaftliche Vorgänge (das neue Paradigma »Stadtentwicklung«) und geistige Vorgänge möglichst eng zusammen. Er demonstriert, wie sich unter dem Eindruck der spätmittelalterlichen Aristotelesrezeption im intellektuell angespannten Klima einer zunehmend aggressiven Ketzerverfolgung die alten ontologischen (kosmologischen, anthropologischen) Reizthemen neu stellen. Nur konsequent kommt in Langers Darstellung zunehmend der für die Mystik charakteristische Grenzbereich zwischen Orthodoxie und Heterodoxie zur Sprache. Eine besonders große Herausforderung war das Eckhart-Kapitel (S. 303–351). Langer gelingt ein konzentrierter Überblick über Eckharts deutsches und lateinisches Werk, fakten-gesättigt, dicht, perspektivenreich. Auch wenn man manches anders sehen

könnte:⁵ Langer drückt sich um keine Schwierigkeit herum, und wie es ihm auf wenigen Seiten gelingt, Eckharts komplizierte Ontotheologie im ›Opus tripartitum‹ verständlich zu machen, kann man nur bewundern. Eckhart vereint in seiner Person den monastischen Kontext (als Prior in Erfurt), den universitären Kontext (als akademischer Lehrer in Paris) und den seelsorgerlichen Kontext (als Vikar in Straßburg). Nicht zufällig also ist Eckharts Werk für die von Langer gewählte Kontextualisierungsperspektive so ergiebig, verkörpert es doch geradezu programmatisch eine Konkordanz von Philosophie und christlicher Heilslehre, genau an der Schnittstelle zwischen Laienfrömmigkeit, monastischer Spiritualität und spekulativer Universitätstheologie.

Während Langer in den ersten Kapiteln Mystik durchgängig zur ›Wissenschaftsrationalität‹ in Beziehung gesetzt hatte, ging es zum Schluss, im Kontext der neuen Armutsmystik, um Bezüge zur ›Wirtschaftsrationalität‹. Die Vorzüge von Langers Konzept, das in systematisch-historischer Doppelperspektive gesellschaftliche und geistige Vorgänge zu vermitteln sucht, liegen auf der Hand. Dass er in zwei Richtungen gleichzeitig denkt, also immer beides im Blick behält, die Konfliktgeschichte und die Integrationskonzepte, bedeutet einen hohen Differenzierungsgewinn.⁶ Klar ist auch: Gerade weil Langer das Risiko nicht gescheut hat, die heiklen Kontext-Fragen zu stellen, macht er sich angreifbar. Jede historische Darstellung muss konzeptionelle Kompromisse machen. Kritik soll daher im folgenden nur ganz vorsichtig formuliert werden.

Bedauern könnte man, dass der Blick auf die spezifisch literarische Mystik in Langers Entwurf zurücktritt. Das zeigt sich sowohl an seiner Textauswahl (ausgeklammert sind große literarische mystische Texte wie das ›Gratum sinapis‹ oder ›Der Spiegel der einfachen Seelen‹ der Marguerite Porete) wie auch im Umgang mit den Texten selbst. Natürlich hat das seine eigene Logik, da Langers Mystikgeschichte, im theologischen Sektor des Verlagsprogramms platziert, sich primär als theologisches Buch versteht. Trotzdem sei eine kritische Nachfrage erlaubt. Denn wenn Langer einerseits, um aus unglücklichen Alternativen herauszuführen, ganz grundsätzlich einer platten Entgegensetzung von ›Literarizität‹ und ›Faktizität‹ der Mystik entgegenarbeitet (ausgewogen die Argumentation S. 219), andererseits einen der Pole – eben die ›Literarizität‹ mystischer Texte – weitgehend zurückstellt, müssen notwendig einige Fragen offenbleiben. Symptom dafür könnte die ausführliche Darstellung von Seuses Biographie sein (S. 352–354). Zwar betont Langer einleitend, alle Daten zu Seuses Leben seien grundsätzlich unsicher, da nur aus seiner Autobiographie erschließbar, aber im folgenden werden überwiegend Fakten, nicht Hypothesen präsentiert.

⁵ Lässt sich, nur ein Beispiel, von einer »Priorität« des »inneren Werkes« gegenüber dem »äußeren Werk« bei Eckhart sprechen (S. 325), der doch über diesen Gegensatz gerade hinauskommen will? Und ob Eckhart eine »Ethik für Heilige« entwickelt (S. 334)? Das klingt zumindest missverständlich, wenn man bedenkt, dass Eckhart Heiligkeit spezifisch aufheben, »durchbrechen« will.

⁶ Um so entbehrlicher hätte ich die militärische Metaphorik gefunden: »Fundamentalangriff auf die ratio«, »Frontverlauf«, »die monastische Phalanx gegen das neue Wissenschaftsdenken« (S. 24, S. 172, 191 u. ö.).

Besonders augenfällig wird das angesprochene Problem für Langers Interpretation von Mechthilds ›Fließendem Licht der Gottheit‹ (S. 233–252), bei der spezifische Aspekte des Textes nicht hervortreten, was damit zusammenhängen könnte, dass das Poetische unterbestimmt bleibt. Man kann Langers Deutung einer »geschichtstheologischen«, »quasi-typologischen« Legitimierung der Minne bei Mechthild (S. 242) akzeptieren und dennoch zweifeln, ob der »höchstpersönlichen Erfahrung« der Mystikerin die »Objektivität« der Theologie (S. 242, wieder S. 247) so eindeutig gegenübersteht. An einigen Stellen von Langers Argumentation habe ich mich jedenfalls gefragt, ob der unabgeschlossen vieldeutige Verweisungszusammenhang von Metaphorik nicht allzu geradlinig theologisch deduziert wird. Als ginge die religiöse »subjektive Erfahrung« nur beiläufig in Literatur über. Wie umgekehrt die Metonymie – das »metonymische Schreiben« – von der Leistung der Metapher abzugrenzen wäre, wird mir nicht recht deutlich; das Problem ist nur kurz angerissen (S. 251f.). Langers Einschätzung, dass das die Unio als Liebesvereinigung erzählende berühmte Kapitel I,44 mit Joseph Ratzinger auf einen »Realismus des Fleisches« festzulegen sei, der auf dem »Dogma der Inkarnation« auruhe (S. 249), ist offen aus der Perspektive der dogmatischen Theologie formuliert. Aus der Sicht der Literaturwissenschaft muss die Entscheidung, die sprachlich-literarische Faktur des Textes (die Rahmung der Szene als »Minnebrief«, die allegorische, metaphorische, visionäre Inszenierung) so weitgehend auszublenden, einen Verlust eintragen. Beraubt ist man, wie ich finde, in jedem Fall der Möglichkeit der Differenzierung. Denn wenn als innerster Kern von Mechthilds Spiritualität gelten soll, sie sei »radikal inkarnatorisch« (S. 248), verliert diese Bestimmung ihre Distinktionskraft in dem Moment, wo Langer eben jene »Metamorphose der Sinnlichkeit und Aufhebung des Körper-Geist-Dualismus« auch für die brabantischen *mulieres religiosae* heranzieht und deren »antidualistische, ganzheitliche Spiritualität« (S. 221) mit demselben »genuin-christlichen ›Realismus des Fleisches‹ (Ratzinger)« begründet (S. 220), außerdem die »transfigurierte Leiblichkeit des inkarnierten Gottes« auch für Rupert von Deutz beansprucht (S. 179f.), wieder auf der Basis einer »realen, nicht metaphorischen Veränderung der Sinne« (S. 183), und den »Realismus des Fleisches« schon gleich zu Beginn für Origenes (S. 91) in Anschlag gebracht hat. Wer ausschließt oder zumindest unbesprochen lässt, dass Sprache nicht nur Kleid, sondern auch Ort des Denkens ist, läuft Gefahr, Unterschiede im ästhetischen oder intellektuellen Niveau der Texte tendenziell unsichtbar zu machen. Das ist das Dilemma: Folgt man der Verknüpfung zu sehr, fällt alles identisch zusammen. Meidet man sie, zerstreut sich alles ins Unendliche. Wenn Langer für Mechthild eine »reale«, nicht »metaphorische« Verwandlung der Sinnlichkeit beobachtet und für diese »radikal inkarnatorische Spiritualität« mit Ratzinger, Bultmann und von Balthasar argumentiert, ist seine Perspektive jedenfalls eine unverborgene dogmatisch-theologische Binnenperspektive. Außerhalb der dogmatischen Position würde man auf anderes aufmerksam werden, u. a. auf die Relevanz von Metaphern, die den Konflikt, den Langer im Auge hat, auf einer anderen Ebene, aber durchaus mit äquivalenten Energien austragen. So gesehen, wirkt die von Langer gelegentlich eingestreute Kritik an literaturwissen-

schaftlichen Positionen etwas zu forciert (oder auch schroffer, als sie vielleicht gemeint ist).⁷

Angesichts des imponierend weitgespannten zeitlichen Rahmens von der Antike bis zum 14. Jahrhundert käme ich mir schäbig vor, Fehlstellen einzuklagen. Allerdings hätte das so mystikfaszinierte wie mystikkritische 15. Jahrhundert Langers übergreifendes Konzept gut mitgetragen; schon allein die spezifische Intellektualität eines Nicolaus Cusanus, der, von Eckharts Schriften fasziniert, Formen suprarationaler, ›wissend-nichtwissender‹ Erkenntnis beschreibt. Es fällt auf, dass Langer eine Mystik-Definition zurückstellt. Statt mit einem vorgreiflichen Theoriekonzept einzusetzen, arbeitet er aus den historisch variablen Konstellationen Zug um Zug Einzelaspekte heraus (z. B. S. 146 oder 177). Indem er auf subtile Weise Prozessmystik, Erfahrungsmystik, Brautmystik, Passionsmystik, Armutsmystik aspekthaft unterscheidet, gewinnt er flexible Instrumente, die allenfalls dort an Prägnanz verlieren, wo sie forschungskritisch gegeneinandergesetzt werden.

Im Fazit: Langer gewinnt Entscheidendes, indem er die äußeren Bedingungen der Texte einbezieht, ohne dass es ihnen äußerlich bliebe. Einem falschen Universalismus der kulturhistorischen Methode widersteht er, indem er Einzeltexte sprechen lässt und weder vorgreiflich urteilt noch emphatisch wertet. Das ist die persönliche Handschrift, die das Buch trägt, obwohl sein Autor fast nie ›Ich‹ sagt. Einzelheiten ließen sich kritisieren, aber man sollte bedenken: Langer geht sein Risiko sehenden Auges ein. Je verwickelter Beziehungen werden, desto weniger Genauigkeit ist erreichbar, je unsichtbarer die Kontaktstellen, desto schwieriger die Urteile. Gerade in solch unabsehbarer Differenzierung liegt Langers Ziel – und man könnte sagen: liegt das lebendige methodische Prinzip jeder geschichtlichen Darstellung.

Die Intention der voluminösen Untersuchung von Bardo Weiß ist dagegen nicht leicht zu ergründen. Der Titel verspricht eine Rekonstruktion des »Gottesbild[es] der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie«. Doch was als »philologisch-theologischer« Rekonstruktionsversuch angekündigt ist (Werbetext auf dem hinteren Buchdeckel), erweist sich als weltanschaulich motiviertes Projekt,⁸ das an der historischen Situierung seiner Gegenstände nur nebenbei interessiert ist und am methodischen Problem der Vermittlung (»auf dem Hintergrund«) nahezu wortlos vorbeigeht. Auch in formaler Hinsicht verhält Weiß sich unentschieden. Seine Darstellung schwankt zwischen diskursiver und enzyklopädischer Form und, um es gleich vorwegzunehmen, verfehlt beide Ansprüche auf eklatante Weise.

Keinesfalls ist die Untersuchung ein diskursiver Text. Die drei Bände bestehen aus Serien kontextisolierter Belegstellen, die dogmatisch selbstbezüglich

⁷ So bereits, ausdrücklich gegen literaturwissenschaftliche Forschungsperspektiven gerichtet: Otto Langer, *Die übersinnlichen Sinne*, in: ders., Klaus Ridder (Hgg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur*, Berlin 2002, S. 175–192.

⁸ Das christliche Gottesbild neu zu bedenken sei »in unseren Tagen« deswegen besonders wichtig, weil in Mitteleuropa ein »religiöser Agnostizismus« grassiere (S. 1, ähnlich S. 2250f.).

nebeneinandergestellt werden und sich in über 12000 Fussnoten wie von selbst vermehren. Schon die erste Fussnote verrät das Sammelprinzip (»Weitere Stellen, die sich leicht vermehren ließen: [...]«, S. 17), das sogar die regelmäßig eingeschalteten »Zusammenfassungen« befällt. Diese sind neue Aufzählungen, die neue Anmerkungsketten generieren. Unverbindliche Wertungen verraten die Kriterienlosigkeit der Auswahl (»Himmlich« ist bei Mechthild ein sehr beliebtes Adjektiv«, S. 339 u. ö.). Die Kapitelüberschriften der drei Bände markieren denn auch keine Fragestellungen, sondern fungieren als Lemmata, schematisch Gottesprädikate reihend wie »Ewigkeit«, »Herrlichkeit«, »Heiligkeit«, wo sie nicht ohnehin kapitulieren mit vagen Summenformeln wie »weitere Ausdrücke« (S. 25, 117, 214, 349 u. ö.). Informationen auf elementarer Ebene werden dem Leser vorenthalten. Daten zu Leben und Werk der Mystikerinnen gibt es nicht einmal im groben Überblick. Weil der Autor sich von Anfang an dogmatisch einverstanden weiß mit seinen Texten,⁹ bleiben konzeptionelle Spannungen unberücksichtigt. So ist, um ein Beispiel zu nennen, in Kapitel 3.1 »Die Heiligkeit« (S. 349–366) die paradoxe Umdeutung des christlichen Heiligkeitskonzepts durch die Mystiker – die einen Raum jenseits von Heiligkeit ansetzen, aber an der Kategorie festhalten – komplett unterschlagen. Wo die meist unkommentiert nebeneinandergestellten Belege Erläuterungen bei sich haben, beschränken diese sich auf quantifizierende Hinweise der Art, dass hier etwas »häufig vorkommt«, dort »etwas öfter«, oder auf inhaltliche Verdoppelungen (S. 2246: »Das Wort ›Kind‹ bezeichnet etwas Kleines«).

In der Einleitung hatte Weiß die These eines »durchaus eigenständigen Beitrags« der deutschen Mystikerinnen für die Spiritualität ihrer Zeit aufgestellt (S. 3). Den Beweis dafür bleibt er schon deswegen schuldig, weil er »die Mönchstheologie«, mit pauschalem Bezug auf Leclercq, nur als leere Formel benutzt: »In der Mönchstheologie kommt oft die Aussage vor: ›Deus est simplex‹« (S. 623, ähnlich S. 59 oder S. 69). »Die Mönchstheologie« gibt es so wenig wie, von Weiß parallel angeführt, »die scholastische Methode«. Hinzu kommt, dass eine Auseinandersetzung mit der ausdrücklich »sehr selektiv« herangezogenen Sekundärliteratur kaum stattfindet. Diese Lücke wird von Weiß mit dem Fristcharakter der privaten Lebenszeit begründet: Angesichts des fortgeschrittenen Alters des Autors bedeutete »eine Verzögerung der Veröffentlichung auch ein In-Kauf-Nehmen von deren Nicht-Erscheinen« (S. 11) – welch ein Argument.

Das Buch ist in einem schauerlichen Deutsch verfasst (»Gott besitzt den tiefen Durchblick«, S. 553). Gegen die Forschung ist es fast vollständig abgedichtet, mit dem zitierten Argument des jederzeit möglichen Todes seines Autors. Am meisten irritiert, dass die Modalität des Ausgesagten im Unklaren bleibt. Ist ein Satz wie: »Hier auf Erden gibt es keinen vollkommenen Trost« (S. 1607) als dogmatische Behauptung gemeint oder als private religiöse Einstellung des Autors oder als Inhaltsangabe eines Textausschnitts? Noch anstrengender ist die autoritäre Bestimmtheit emphatischer Wir-Sätze: »Gott ist deswegen von uns endlichen Menschen nicht begreifbar, weil wir endlich sind,

⁹ »Unsere Texte«, »unsere Frauen«, vgl. S. 366, 2253 u. ö.

er aber unendlich und ewig ist« (S. 117). Man erkennt unschwer: Wo Langer historische Kulturräume und geistige Räume in Beziehung setzt, bleibt Weiß schon auf dem Weg zur Frage stecken, mit der Begründung: »Wenn man Schwerpunkte setzen muß, wollte ich lieber durch Vernachlässigung moderner Fragestellungen als fehlerhafte Erhebung des werkimmanenten Sinns »sündigen« [...]« (S. 15). Kapitelüberschriften wie »Die Liebe ist auch ein Gefühl« (10.1.3.4, S. 1815) sind aber in jedem Fall eine hermeneutische Todsünde. Ein kurzes Nachwort hält das in seiner Allgemeinheit wenig überraschende Ergebnis fest, dass »entfaltende Seinsspekulationen« bei den Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts zurückträten (S. 2249). Die Untersuchung endet im Nichts: »Ich breche hier ab, da, so Gott will, noch weitere Bände über die Theologie dieser Frauen folgen werden« (S. 2254).

Aber auch wer das Buch als Nachschlagewerk benutzen will, wird enttäuscht. Weil ein Personen- und Sachregister fehlt, versinkt man im Meer abenteuerlich abgekürzter (»RVBMI« oder »BASSPT«) Zitate. Das Literaturverzeichnis ist unzuverlässig¹⁰ und, bedenkt man den maßlosen Umfang der Bände, unzumutbar kurz. Für sich spricht, dass in der nur zweieinviertel Seiten umfassenden Bibliographie fünf Titel Rezensionen eigener Werke des Autors sind, weitere sieben Titel eigene Publikationen. Alle drei Bände belastet eine Unmenge von Flüchtigkeitsfehlern. Wenn gleich vier Grammatikfehler einen kurzen Satz bis zur Unkenntlichkeit entstellen, klappt man das Buch zu.¹¹ In theologischen Fachzeitschriften sind Vorarbeiten von Weiß¹² glänzend besprochen worden, worauf er selber hinweist. Mich lässt das hier besprochene Buch ratlos. Ich frage mich: Wie hat es einen Verlag gefunden? Und wie sollte es einen Leser finden? Alle Ansprüche historisch-philologischer Forschung unterschreitend, ist es zur fortlaufenden Lektüre so ungeeignet wie zum Nachschlagen.

Besprochen wurden zwei theologisch akzentuierte Mystik-Arbeiten. Quellennah, konzeptionell weittragend das eine, sammelnd und flüchtig das andere. Langer glückt ein geistvolles Buch, das um so dichter am Text bleibt, je abstrakter theologie-, philosophie-, bildungs- und wirtschaftsgeschichtliche Perspektiven zusammengedacht werden. Auch wenn ihn sein Programm im Einzelfall zu modellhaften Reduktionen zwingt: dass und wie er jene vielfältigen Kontextualisierungen riskiert, ist höchst anregend.

Beide Autoren sprechen über »Geschichtsmächtigkeit« von Religion. Doch während Weiß diese nur behauptet, in Allgemeinplätzen steckenbleibt und insgesamt die Kontrolle über sein Material verliert, demonstriert Langer die je verschiedene Transformation religiöser Gehalte auf jeder Seite seines Buches. Erst am Schluss bezieht er ausdrücklich selber Position: »Die Zukunftsfähigkeit einer Gesellschaft hängt auch davon ab, wieweit sie in der Lage ist, sowohl zur Wissenschaft als auch zur Religion hin offen zu sein« (S. 394). Langer

¹⁰ Vgl. fehlerhafte Werktitel wie »Das St. Truderperter Hohelied« (S. 2264).

¹¹ »Nach ihr ist die »ratio«, die Fähigkeit durch schlußfolgernden Denken zur neuen Erkenntnisse zu gelangen« (S. 864, Anm. 580).

¹² Bardo Weiß, Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts, Paderborn 2000.

knüpft mit diesem Votum an Jürgen Habermas an, der die Bedingungen der Transformierbarkeit religiösen »Bedeutungspotentials« ausführlich diskutiert hat.¹³ Habermas will jede Aussage vor dem Forum begründender Rede gerechtfertigt sehen. Allenfalls in einem Augenblick der »Ohnmacht« der Argumentation gehe religiöse Rede in »religiöse Schriftstellerei« über (wie Anm. 13, S. 136). Ernst Tugendhat, im anderen Kontext der sprachanalytischen Philosophie, hat einen ähnlichen Vorbehalt formuliert. Wie Habermas entwirft auch er eine »diesseitige Mystik«, wieder mit der Grenze der (Sprach-)Vernunft, auch er findet den Sprachgebrauch der Mystiker problematisch, eben nicht-vernünftig, bucht Paradoxien als »Widersprüche«, als Ergebnisse »gedanklicher Unklarheit«.¹⁴ Warum aber sollten die Schwierigkeiten der Philosophen, von Gott zu reden, geringer sein als die der Dichter? Ungeachtet kritischer Implikationen, das Fazit, das Langer am Ende seines Buches mit Habermas zieht, trägt weit: Um die Pathologien der Vernunft und der Religion zu überwinden, brauche es »eine wechselseitige Übersetzung der in beiden Traditionen, der religiösen wie der Vernunft-Tradition, enthaltenen humanen Grundlagen« (S. 394).

Was Langer zum Schluss seines Buches entwickelt, war für mich nicht zuletzt deswegen bedenkenswert, weil es nach der Lektüre der beiden hier besprochenen Bücher auch darum gehen musste, den Status von Wahrheitsansprüchen theologischer Diskurse zu verstehen. Noch einmal: Was trennt die theologische Binnenperspektive von der Außenperspektive?

Zum Anspruch der Mystiker auf einen Modus der Unmittelbarkeit können Leser sich verschieden verhalten: u. a. sprachkritisch-skeptisch (es gibt keine Unmittelbarkeit, weil es keine Möglichkeit gibt, aus dem Zeichenprozess herauszutreten), theologisch-dogmatisch (der Unmittelbarkeits-Anspruch muss ins bestehende dogmatische System eingeordnet werden), literaturwissenschaftlich (zugleich mit dem theologischen Inhalt muss auch der sprachlich-literarische Prozess beobachtet werden). Die Mystiker selber behaupten, dass ihnen nichts anderes übrigbleibt, als sich mit der Vorläufigkeit der Vernunft vernünftig zu arrangieren. Heraus kommt ein Darstellungsmodus, der sich gerade nicht frontal an Wahrheitsansprüchen der (kommunikativen, sprachanalytischen, dogmatischen) Vernunft messen lässt, dafür um so mehr über die Anstrengung der Mystiker verrät, Gegensätze wie Immanenz und Transzendenz, Vernunft und Nichtvernunft zu verlassen. Damit liegt auf der Hand, dass die ästhetische und religiöse Dimension dieser Texte auf komplizierte Weise gesondert sind und zugleich verknüpft. Nur aus der Perspektive des Dogmas muss Metaphorizität notwendig abgewiesen werden, müssen Texte notwendig so behandelt werden, als seien literarische und religiöse Äußerung grundsätz-

¹³ Die christliche »Transzendenz aus dem Jenseits« will Habermas abgelöst sehen von einer postmetaphysischen »Transzendenz von innen«: Jürgen Habermas, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: ders., Texte und Kontexte [1991], 2. Aufl., Frankfurt/M. 1992 (stw 944), S. 127–156, hier 141.

¹⁴ Ernst Tugendhat, Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie, 2. Aufl. München 2003, hier S. 149: »Es ist besser, wenn man, statt Widersprüche als Zeichen tieferer Weisheit zu sehen, erkennt, daß sie die Folge von gedanklichen Unklarheiten sind«.

lich äquivalent. Tritt man aus der dogmatischen Perspektive heraus, wird die Frage unabweisbar, wie die religiöse Glaubwürdigkeit mit der ästhetischen zusammenhängt. Und strenggenommen könnte man erst dann – um auf Musil zurückzukommen – »die Vernunft lieben wie ein Enzyklopädist und dennoch der Mystik gewogen sein.«

ERLANGEN/MÜNCHEN

SUSANNE KÖBELE